

برهان‌های وجوب و امکان و قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها»

عسکری سلیمانی امیری*

چکیده

فیلسوفان و منطق‌دانان از یک‌سو، برهان را معطی علم یقینی دائمی می‌دانند، و از سوی دیگر، علم به دوسبب را جز از راه سبب آن ممکن نمی‌دانند. آنان همچنین برهان را به «لم» و «ان مطلق» و «دلیل» تقسیم کرده و معتقدند: دلیل - در واقع - برهان نبوده و معطی یقین نیست. نیز فیلسوفان از راه علم به ممکنات (معلول) برهانی بر وجود واجب می‌آورند. بنابراین، اشکال می‌شود که برهان از راه علم به ممکنات از نوع دلیل است و یقین‌آور نبوده و اساساً واجب برهان‌پذیر نیست. برخی از فیلسوفان مانند شیخ الرئیس در پاسخ به این اشکال، برهان «وجوب و امکان» را نوعی برهان لمّی دانسته و برخی دیگر مانند بهمنیار و علامه طباطبائی آن را برهان اتّی مطلق تلقّی کرده‌اند. صدرالمتألّهین آن را نوعی دلیل یقین‌آور در برابر دلیلی که یقین‌آور نیست، دانسته است.

کلیدواژه‌ها: ذوات الاسباب، برهان لمّی، برهان اتّی مطلق، دلیل، برهان وجوب و امکان.

مقدمه

فیلسوفان برای وجود خدا، برهان‌های متعددی اقامه کرده‌اند که می‌توان در یک دسته‌بندی کلی، آنها را به سه دسته تقسیم نمود:

۱. برهان‌های وجودی که از مفهوم «خدا» آغاز می‌شود و به وجود او پایان می‌پذیرد. این برهان‌ها، از مفهوم «خدا» با عنوان - مثلاً - «کامل مطلق» یا «واجب‌الوجود» و مانند آن، که منحصرأ می‌تواند بر خدا صادق باشد، شروع می‌شود و با استفاده از قوانین منطق و اصل «امتناع تناقض» و احیاناً بعضی از اصول اولی دیگر، به اثبات وجود خدا می‌پردازد.

۲. برهان‌های صدیقین، که از اصل هستی آغاز می‌شود و به وجود خدا ختم می‌شود. در این برهان‌ها، از اصل وجود و هستی شروع می‌شود و با استفاده از قوانین منطقی و بعضی از اصول اولی یا مبرهن، وجود خدا اثبات می‌شود.

۳. برهان‌های امکان و وجوب که از هستی ممکن آغاز می‌شود و با اثبات وجود خدا، به انجام می‌رسد. در این برهان‌ها از وجود ممکن آغاز می‌شود و با استفاده از قوانین منطقی و برخی اصول بدیهی یا مبرهن، وجود خدا به اثبات می‌رسد. این دسته از برهان‌ها طیف‌های گوناگونی دارد. دانشمندان علوم طبیعی از وجود حرکت در طبیعت آغاز می‌کنند و وجود محرک اول را به اثبات می‌رسانند. متکلمان از پدیده‌ها و حادث‌ها آغاز می‌کنند و وجود قدیم را به اثبات می‌رسانند. فیلسوفان از وجود ممکنات به خاطر امکانشان - نه به سبب حرکت یا حدودشان - آغاز می‌کنند و وجود واجب را به اثبات می‌رسانند.

سرّ اینکه برهان «حرکت» یا برهان «حدوث» را به برهان «امکان و وجوب» برمی‌گردانیم این است که در نهاد این برهان‌ها، برهان «امکان و وجوب» نهفته است؛ زیرا اگر بپرسیم: چرا هر متحرکی در حرکتش محتاج محرک اول است، یا اینکه چرا هر پدیده‌ای در وجودش محتاج قدیم است، پاسخ معقولی نمی‌توان به آن داد، جز اینکه گفته شود: حرکت یا حادث ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی نسبت به وجود و عدم مساوی است. بنابراین، ممکن در وجود یا عدمش محتاج علت است؛ زیرا به دلیل بطلان دور و تسلسل، باید به واجب منتهی شود.

اقسام برهان و تطبیق آن بر برهان‌های وجودی، صدیقین و امکان و وجوب

منطق‌دانان برهان‌ها را به دو دسته لمّی و ائی تقسیم کرده‌اند. هر چند لمّی و ائی بودن برهان اختصاص به قیاس‌های اقترانی ندارد، ولی توجه منطق‌دانان در این تقسیم، به سبب نقش حدّ وسط در قیاس معطوف به قیاس‌های اقترانی بوده و از این رو، بعضی از منطق‌دانان با ضابطه‌ای لمّی و ائی، را به قیاس‌های استثنایی تسری داده‌اند، و ضابطه این است که مستثنا در قیاس‌های استثنایی به منزله حدّ وسط در قیاس‌های اقترانی است.^(۱)

اگر حدّ وسط برهان، علاوه بر مقام اثبات و علت تصدیق به نتیجه، در مقام ثبوت و نفس الامر هم علت نتیجه باشد، برهان «لمّی» است. اما اگر حدّ وسط علت نفس‌الامری نتیجه نباشد، بلکه صرفاً علت اثباتی و تصدیقی به نتیجه باشد، برهان «ائی» است.^(۲)

طبق تعریف «برهان لمّی»، باید گفت: برای وجود واجب، برهان لمّی ممکن نیست؛ زیرا هیچ حدّ وسطی علت نفس‌الامری وجود خدا نیست. بنابراین، تنها راه ممکن برای اثبات وجود خدا برهان ائی است.

اما برهان‌های ائی در منطق، به سه دسته تقسیم شده‌اند؛ زیرا حدّ وسط و اکبر یا هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی ندارند و در عین حال ملازمند، یا ملازمه علی و معلولی دارند. در صورت اخیر، یا حدّ وسط معلول نتیجه است که در اصطلاح، آن را «دلیل» می‌خوانند، یا حدّ وسط و حدّ اکبر هر دو معلول علت سوم هستند. برهان‌های ائی از نوع اول و سوم را برهان «ائی مطلق» نامیده‌اند.

باید توجه داشت که برهان ائی از نوع سوم - در واقع - ترکیبی از دلیل و برهان لمّی است؛ زیرا هرگاه حدّ وسط و حدّ اکبر معلول علت سوم باشند در واقع، با دلیل از راه معلول اول، علم به علت حاصل می‌شود و با برهان لمّی، از راه علت، علم به معلول دوم حاصل می‌گردد. بنابراین، ارزش معرفتی برهان ائی نوع سوم در حدّ دلیل است؛ زیرا نتیجه تابع اخس است، مگر آنکه نشان داده شود که به جهت خصوصیت برهان ائی از نوع سوم، ارزش معرفتی آن از دلیل بیشتر است و مفید یقین منطقی است.

اکنون در مقام تطبیق، می‌توان گفت: برهان‌های وجودی یا صدیقین باید از نوع برهان ائی مطلق باشند که علامه طباطبائی بر آن اصرار دارد؛ زیرا از نظر ایشان، در فلسفه، فقط برهان‌های ائی مطلق راه دارد.^(۳) یا اینکه برهان باید لمی باشد؛^(۴) زیرا در این نوع برهان‌ها، از وجود معلول استفاده نمی‌شود تا برهان از نوع دلیل یا ترکیبی از دلیل و لمی باشد. اما برهان وجوب و امکان را مصداق چه نوعی از برهان بدانیم: لمی، ائی مطلق، یا دلیل؟ به دلیل آنکه در این برهان، از وجود ممکن استفاده می‌شود، گفته‌اند: در این صورت، استدلال از نوع دلیل خواهد بود و دلیل اساساً به دو جهت برهان نیست؛ زیرا:

اولاً، حدّ وسط در وجوب و امکان معلول است و با معلول، وجود علت کشف نمی‌شود؛ زیرا ممکن است برای معلول علت‌های بدیل وجود داشته باشد. از این‌رو، از معلول خاص، علت خاص کشف نمی‌شود؛ مثلاً، نمی‌توان از وجود حرارت (= معلول) وجود آتش (= علت) را کشف کرد؛ چراکه ممکن است حرارت معلول علت دیگری همچون حرکت یا اصطکاک باشد.

ثانیاً، حدّ وسط در برهان «وجوب و امکان» معلول است و بر اساس قاعده «ذوات الاسباب» علم به معلول فرع بر علم به علت است. بنابراین، علم به علت از راه علم به معلول امکان‌پذیر نیست، در حالی که از نظر فیلسوفان، برهان‌های امکان و وجوب از نوع دلیل نیست، بلکه نوعی برهان ائی مطلق یقین‌آور است. این پژوهش برای بررسی اشکال دوم سامان یافته است.^(۵)

قاعده «ذوات الاسباب» و برهان بر وجود خدا

«ذوات الاسباب لاتعرف إلا بأسبابها.» طبق این قاعده، راه شناخت اموری که دارای سبب باشند جز از راه علل آنها امکان‌پذیر نیست. حال بر اساس این قاعده، اشکال می‌شود که تقسیم برهان به لمی و ائی تقسیم درستی نیست،^(۶) بلکه تقسیم شیء به خود و غیر خود است؛ زیرا هر استدلالی از دو حال خارج نیست: یا لمی (و یقین‌آور) است، و یا ائی، و در نتیجه، از راه علت نبوده و

یقین آور نیست و بنابراین، برهان نیست.

اشکال مزبور بر اساس قاعده «ذوات الاسباب» سایه شومش را بر ادله اثبات وجود خدا می افکند و برهان بر وجود واجب را ناممکن می سازد؛ زیرا براساس تقسیم برهان به لمّی و انّی، باید ادله اثبات وجود خدا یا لمّی باشد یا انّی. اما به دلیل آنکه وجود خدا معلول علتی نیست، ادله اثبات وجود خدا ممکن نیست لمّی باشد. بنابراین، تنها فرض باقی مانده این است که آن ادله از نوع برهان انّی باشند. اما براساس قاعده «ذوات الاسباب»، هرگاه ثبوت محمولی برای موضوع دارای علت و سبب نباشد یا باید بدیهی اولی و بی نیاز از برهان باشد و یا بیان قیاسی یقین آوری برای آن ممکن نباشد.^(۷)

اگر مفاد قاعده «ذوات الاسباب» این باشد که هر محمولی که برای موضوع دارای علت نیست یا باید ثبوت آن برای موضوعی بدیهی باشد و یا اصلاً علم یقینی بدان ممکن نباشد، در این صورت، باید گفت: هیچ برهانی برای وجود خدا ممکن نیست؛ زیرا خدا علت ندارد تا برهان لمّی داشته باشد و برهان غیر لمّی (انّی) هم یقین آور نیست. پس بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، برهان صدیقین و برهان های وجودی هم برای واجب ممکن نیست.

صدرالمتألهین پس از توضیح اشکال می گوید: این در حالی است که بر وجود خدا، برهان وجود دارد.^(۸) بیان صدرالمتألهین نشان می دهد که در استدلال مذکور، مغالطه ای رخ نه کرده است؛ زیرا مفاد قاعده به خوبی نشان می دهد که استدلال مزبور دارای مغالطه است؛ چراکه مفاد قاعده «امتناع علم به معلول» از راهی جز علت است، و لازمه آن امتناع علم به علت از راه علم به معلول است. بنابراین، اشکال متوجه برهان های وجودی و برهان های صدیقین نمی شود؛ زیرا در این برهان ها، علم به وجود واجب از راه علم به وجود ممکنات حاصل نمی شود؛ چون در این برهان ها، اصلاً، ممکنات مفروض الوجود نیستند. بنابراین، اشکال به ظاهر متوجه برهان هایی است که در آنها از راه علم به وجود ممکن، وجود واجب به اثبات می رسد.

اما آیا واقعاً قاعده «ذوات الاسباب» سدّ راه برهان های امکان و وجوب است؟ برای اینکه

اشکال کاملاً روشن شود ابتدا باید مقتضای قاعده دقیقاً روشن شود؛ زیرا در ظاهر، مفاد این قاعده اصلاً قابل قبول به نظر نمی‌رسد. بر اساس مفاد ظاهری آن، علم به معلول جز از راه علم به علت ممکن نیست، و حال آن که هر یک از انسان‌ها علم حضوری به خود دارند. آیا این علم از راه علم به علت خودشان حاصل شده است؟

قاعده «ذوات الاسباب» در منطق

شیخ‌الرئیس در فصل هشتم برهان شفاء، به مضمون این قاعده اشاره می‌کند: «فی انّ العلم الیقینی بکل ما له سبب من جهة سببه ...». وی در این فصل نتیجه می‌گیرد: اگر ثبوت محمول برای موضوع دارای علت باشد تنها از راه علت آن می‌توان یقین دائمی حاصل کرد و در غیر این صورت، یقین دائمی حاصل نمی‌شود.^(۹)

استدلال شیخ بر چند موضوع متوقف است:

۱. مقصود از «یقین» یقین منطقی است که دائمی و زوال‌ناپذیر است، نه یقین‌های موقت که از راه‌های دیگر هم حاصل می‌شود.^(۱۰)

۲. علم از طریق علت، ضروری و یقینی و دائمی است و از غیر طریق آن، امکانی و غیر یقینی و غیر دائمی است. بنابراین، اگر ثبوت محمول برای موضوع دارای علتی تکوینی و نفس‌الامری باشد با علم به وجود علت، حکم به ثبوت محمول برای موضوع ضروری است. ولی اگر علت معلوم نباشد، ثبوت محمول برای موضوع امکانی است، نه ضروری. بنابراین، ممکن است محمول از موضوع سلب شود و از این رو، یقین دائمی از غیر طریق علت حاصل نمی‌شود. بنابراین، اگر در این طریق، یقینی حاصل شود یقین موقتی است.

۳. تصدیق کسبی همواره به حدّ وسط معلوم می‌شود. اگر حدّ وسط علت ثبوت محمول برای موضوع باشد برهان لمّی است و بر اساس بند (۲) نتیجه یقینی و دائمی است.

۴. اگر حدّ وسط معلول ثبوت محمول برای موضوع باشد در این صورت، علم به ثبوت

برهان وجوب و امکان و قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها» □ ۱۰۳

محمول برای موضوع ضروری و یقینی و دائمی نیست. برای نمونه، اگر فرض کنیم ناطقیت انسان مجهول است، نمی توان برای اثبات ناطقیت او این گونه استدلال کرد:

(۱) هر انسانی ضاحک است.

(۲) هر ضاحکی ناطق است.

(۳) ∴ هر انسانی ناطق است.

این نتیجه یقینی و غیرقابل زوال نیست؛ چراکه ضحک معلول نطق است و تا ناطقیت انسان معلوم نشود، ضاحکیت انسان به صورت ضروری معلوم نمی شود. بله، از راه حس، ضاحکیت انسان معلوم می شود، اما از این طریق، علم ضروری دائمی حاصل نمی شود؛ چراکه عقلاً زوال ضحک از انسان ممتنع نیست؛ به دلیل آنکه ضحک مقوم یا لازم بین انسان نیست. بنابراین، استدلال بر ثبوت محمول برای موضوع از راه معلول، که از آن به «دلیل» یاد می کنند، یقین آور نیست.

اما نوع سومی از استدلال وجود دارد که حدّ وسط نه معلول ثبوت اکبر بر اصغر است و نه علت آن، بلکه حدّ وسط چیزی است که ثبوت آن برای موضوع بین است؛ همان گونه که ثبوت اکبر هم برای آن بین است. در این صورت، برهان ائی مطلق تشکیل می شود و مفید یقین خواهد بود. پس ذوات الاسباب همواره از راه علم به اسبابشان یقینی خواهند بود. غیر ذوات الاسباب هم یا باید بین باشند و یا اگر بین نیستند واسطه آنها نباید معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد. بنابراین، بحث شیخ الرئیس در خصوص تصدیق های کسبی و برهانی است که با حدّ وسط معلوم می شود. از نظر ایشان، برهان یا باید لمّی باشد یا ائی مطلق تا یقین دائم اعطا کند. اما اگر برهان از نوع دلیل باشد، هر چند ممکن است یقین موقت اعطا نماید، ولی از اعطای یقین دائم قاصر است. (۱۱)

محقق طوسی در اساس الاقتباس و منطق التجرید این بحث را به هر تصدیقی، اعم از بدیهی و نظری، تعمیم داده است. از نظر او، هر تصدیقی معلول علتی است. علت آن یا داخل

قضیه و اجزای آن است، یا خارج آن. اگر علت آن از اجزای قضیه باشد، قضیه از اولیات است و محتاج به برهان نیست؛ مانند «الکل اعظم من الجزء». اما اگر علت آن خارج از خود قضیه باشد محتاج به حدّ وسط است. اگر حدّ وسط علت ثبوت محمول برای موضوع باشد برهان از نوع لمّ است و معطی یقین دائم. و اگر حدّ وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان از نوع دلیل بوده و یقین آور نیست. اگر حدّ وسط نه علت ثبوت اکبر برای اصغر و نه معلول آن باشد، بلکه هر دو لازمه اصغر باشند، برهان از نوع انّ مطلق و معطی یقین دائم است؛ چراکه در این صورت، اوسط و اکبر معلول ذات اصغرند، ولی ثبوت اوسط برای اصغر بین، و ثبوت اکبر برای اصغر غیر بین است که با برهان مبین می شود. (۱۲)

تعمیم محقق طوسی از برهان شفاء شیخ رئیس نیز به دست می آید؛ زیرا شیخ رئیس در فصل نهم، این مسئله را مطرح می کند که اگر بین محمول و موضوع سببی در نفس الامر نباشد، چگونه می توان آن را با بیان تبیین کرد. حاصل جواب شیخ رئیس این است که در این صورت، هیچ راهی برای تبیین وجود ندارد و در این موارد، نمی توان به علم یقینی غیر زایل رسید. وی در توضیح این مدعا، شقوق گوناگون را بررسی می کند. اگر بین محمول و موضوع سببی نباشد، یا باید علم به آن به صورت اولی باشد و در این صورت، علت تصدیق خود موضوع قضیه است. و یا از راه استقرا معلوم شده باشد. اما او نشان می دهد که از راه استقرا، نمی توانیم به علم یقینی غیرزایل برسیم. بنابراین، اگر قضیه اولی نباشد راهی برای علم یقینی به آن نیست. (۱۳)

همان گونه که ملاحظه می شود، شیخ رئیس علم یقینی زوال ناپذیر نسبت به اولیات را از راه علت می داند، ولی علت آن را ذات موضوع معرفی می کند. بنابراین، هر تصدیقی و ثبوت هر محمول برای موضوعی معلول علتی است که اگر علت آن خود موضوع یا به تعبیر دیگر، اجزای قضیه باشد (۱۴) آن قضیه اولی است، و اگر علت آن غیر اجزای قضیه باشد، یا با حدّ وسطی که علت ثبوت محمول برای موضوع است معلوم می شود، که در این صورت هم به علم یقینی زوال ناپذیر دست یافته ایم، و یا از راه حس و استقرا معلوم می شود که در این صورت، یقین ما دائمی و زوال ناپذیر نخواهد بود.

مقتضای هر یک از دو بیان شیخ‌الرئیس و محقق طوسی این است که ذوات الاسباب یا معلوم نمی‌شوند و یا با علت معلوم می‌شوند، و غیر ذوات الاسباب یا اولی هستند و یا راهی برای علم یقینی زوال‌ناپذیر به آنها وجود ندارد؛ زیرا تنها راه محتمل برای علم به آنها حس یا استقرا است که هیچ یک از این دو راه ما را به علم یقینی زوال‌ناپذیر نمی‌رساند.

حال در اینجا با دو مشکل مواجهیم: یکی اینکه در فصل هشتم، شیخ‌الرئیس علاوه بر برهان لمّی، برهان ائی را به عنوان راهی برای علم یقینی پذیرفته؛ ولی در این فصل - یعنی فصل نهم - به طور کلی، گفته است: هر تصدیقی که بین موضوع و محمول آن سببی نباشد یا باید اولی باشد و یا علم یقینی به آن ممکن نیست. طبق این بیان، برهان‌های ائی مطلق هم باید معطی یقین نباشند، در حالی که در فصل هشتم پذیرفته بود که نوع خاصی از برهان ائی مطلق هم معطی یقین است. مشکل دوم این است که تجربه هم نباید معطی علم یقینی زوال‌ناپذیر باشد؛ زیرا مجربات از راه علم به علت حاصل نشده‌اند.

مجربات و قاعده «ذوات الاسباب»

شیخ‌الرئیس در ادامه فصل نهم برهان شفاء مشکل «تجربه» را مطرح می‌کند: ما از راه تجربه هم به یقین می‌رسیم، در حالی که یقین از راه تجربه، یقین از راه علت نیست. اما شیخ‌الرئیس با مطرح کردن قاعده «نفی اتفاق» («الاتفاق لایکون اکثریاً و لا دائماً») نتیجه می‌گیرد که مجربات یقینی هستند و از راه علم به اسباب به دست می‌آیند، و تجربه خود نوعی برهان لمّی است؛ زیرا وقوع اکثری یا دائمی نشان می‌دهد که یا خود موضوع مجرب یا قوه‌ای در آن یا شیئی همراه آن، که هرگز از موضوع جدا نمی‌شود، علت حکم است و بدین‌سان، علم به مجربات از نوع علم از راه اسباب است. (۱۵) مثلاً، حکم «سقمونیا مسهل صفا است» بسیار آزموده شده و صحت آن به تأیید رسیده است. بنابراین، معلوم می‌شود که مصرف «سقمونیا» به صورت اتفاقی همراه اسهال صفا نشده است؛ زیرا امر اتفاقی، اکثری و دائمی نخواهد بود و بدین دلیل، ذهن اذعان می‌کند که

شأن سقمونیا این است که مسهل صفرا است و اسهال صفرا عرض لازم سقمونیا است. بنابراین، در تجربه قیاسی وجود دارد و با آن علت اسهال صفرا کشف می‌شود و آن قوه مسهله در سقمونیا است. پس علم یقینی در مجربات، معلول حد وسطی است که از راه تجربه کشف می‌شود. (۱۶)

جمع‌بندی قاعده «ذوات الاسباب» در منطق

جمعی از منطق‌دانان مانند شیخ‌الرئیس و محقق طوسی و علامه حلّی و صدرالمتألهین و علامه طباطبائی به این بحث پرداخته‌اند که هرچند برهان به «لم» و «انّ مطلق» و «دلیل» تقسیم می‌شود، ولی دلیل را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه «برهان» نامید؛ زیرا معطی علم یقینی زوال‌ناپذیر نیست؛ زیرا قاعده «ذوات الاسباب» ما را ملزم می‌کند که علم زوال‌ناپذیر به قضیه‌ای که ثبوت محمول آن برای موضوع دارای علتی است جز از راه علم به علت آن امکان‌پذیر نیست. حال اگر قضیه نظری بود و ثبوت محمول برای موضوع دارای علت نباشد، تنها راه کسب علم یقینی زوال‌ناپذیر به آن برهان، انّ مطلق است.

شیخ‌الرئیس در فصل هشتم برهان شفاء، برهان را به «لم» و «انّ مطلق» و «دلیل» تقسیم کرده و در فصل نهم، با بیان قاعده «ذوات الاسباب»، نظر قطعی‌اش را نسبت به دلیل اعلان می‌کند که دلیل - در واقع - برهان نیست و در عین حال، بر نوعی از برهان انّ مطلق، که بازگشت آن به ترکیبی از برهان لم و انّ نباشد، (۱۷) اصرار می‌ورزد. (۱۸) این نوع برهان مطلق همان برهانی است که علامه طباطبائی در کتاب برهان خود، بر آن تأکید می‌کند (۱۹) و ساختار برهان‌های فلسفی را منحصرأ از این نوع می‌داند. (۲۰) بنابراین، می‌توان گفت: شیخ‌الرئیس فصل نهم را منعقد کرده است تا با بیان قاعده «ذوات الاسباب»، برهان‌هایی از نوع دلیل یا برهان‌های اتّی ترکیبی از دلیل و لم را از برهان‌های معتبر خارج کند.

اما از سوی دیگر، شیخ‌الرئیس ادعا می‌کند: اگر قضیه‌ای دارای حد وسط نباشد تنها راه علم یقینی زوال‌ناپذیر به آن، این است که از اولیات باشد؛ زیرا در غیر این صورت، باید از راه استقرا

معلوم شود که البته با استقرا، به علم یقینی زوال ناپذیر نمی توان رسید.

بدین روی، باید گفت: قضایایی که از راه برهان *انّ* مطلق معلوم می شود دارای علم یقینی زوال ناپذیر نیست. اما آیا واقعاً می توان گفت: شیخ *الرئیس* به این مطلب ملتزم است؟ اگر شیخ *الرئیس* به این استنتاج ملتزم باشد، در این صورت، تنها راه رسیدن به علم یقینی زوال ناپذیر برهان *لمّی* است، و برهان *انّی* به طور کلی، از اعطای علم یقینی زوال ناپذیر به دور است. و اگر این استنتاج از عبارات شیخ *الرئیس* درست باشد، به این معنا خواهد بود که تقسیم برهان به «*لمّی*» و «*انّی*» درست نیست و این تقسیم تنها در یقین های موقت کارایی دارد. بنابراین، شیخ *الرئیس* هر چند در فصل هفتم *برهان شفاء*، مانند منطق دانان دیگر، برهان را به «*لم*» و «*انّ*» تقسیم کرده، ولی در فصل هشتم، با طرح قاعده «ذوات الاسباب»، «دلیل» را از برهان بودن خارج نموده و هنوز به برهانیت برهان «*انّ* مطلق» ملتزم است؛ ولی در فصل نهم، با تعمیم قاعده «ذوات الاسباب»، نسبت به هر تصدیقی، برهان بودن برهان های «*انّ* مطلق» را هم محل تردید قرار داده است.

شاید بتوان گفت: مقصود شیخ *الرئیس* در فصل نهم، نفی هرگونه برهان «*انّ*» نیست؛ چراکه در فصل هشتم، نوعی از برهان «*انّ*» را پذیرفت که اعتبار قطعی و یقینی دارد، و در فصل نهم، می خواهد بگوید: در فصل هشتم روشن شد که تصدیق های نظری تنها از دو راه معلوم می شوند: یا از راه برهان «*لم*» و یا از راه برهان «*انّ* مطلق»، و سایر تصدیق ها یا معلوم نمی شوند و یا بدیهی اند و موضوع قضیه علت یقین به آن است. برای این برداشت و جمع بندی، می توان از عبارات شیخ *الرئیس* شاهد آورد؛ زیرا او به صراحت می پذیرد که برهان «*انّ* مطلق» در برخی مواضع، معطی علم یقینی دائمی است،^(۲۱) هرچند در جاهایی معطی چنین یقینی نباشد.

به هر حال، شیخ *الرئیس* یقینی و برهانی دانستن گزاره هایی چون ریختن بر درختان به سبب خشک شدن رطوبت آن و نیز کسوف ماه به سبب حایل شدن زمین را نمی پذیرد و این نوع مثال ها را، که در منطق *ارسطو* ذکر شده است، مسامحه تلقی کرده و یقین به آنها را موقت می داند.

می‌داند. (۲۲) در مجموع، می‌توان گفت: این جمع‌بندی و راه حل قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد از اینکه بگوییم: نظر شیخ‌الرئیس این است که تنها برهان لمّی معطی یقین دائم است و لاغیر. حال که بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، تنها راه برای رسیدن به یقین نظری، برهان از نوع لمّی نیست، بلکه در کنار آن، نوعی برهان «ان» نیز یقین دائم ایجاد می‌کند، می‌توان گفت: برهان «امکان و وجوب» نوعی برهان یقینی است، یا از نوع برهان لمّی و یا از نوع برهان ائی مطلق. اما اگر تنها راه رسیدن به یقین نظری برهان از نوع لمّی باشد، آیا می‌توان برهان وجوب و امکان را برهان لمّی دانست؟ از نظر شیخ‌الرئیس، این نوع برهان‌ها لمّی هستند؛ زیرا تقریرهای گوناگون برهان «وجوب و امکان» بر این پایه استوار است که ممکن الوجود معلول است و هر معلول علتی دارد. پس ممکن الوجود علتی دارد که به دلیل بطلان دور و تسلسل - مثلاً - آن علت واجب‌الوجود است.

لمّی بودن علم به صانع از راه علم به مصنوع از نظر شیخ‌الرئیس

درباره علم به صانع از راه علم به مصنوع، این اشکال را مطرح کرده‌اند: اگر یقین دائم تنها از راه علم به علت حاصل شود، در این صورت، نباید از راه مصنوع علم به صانع حاصل کرد؛ زیرا مصنوع معلول است و صانع علت. بنابراین، نباید یقین به آن زوال‌ناپذیر باشد. شیخ‌الرئیس ضمن تفکیک بین مصنوع خاص و علم به صانع آن و بین مصنوع کلی و علم به صانع آن، اولی را یقینی موقت، و از حیطة اهداف برهان در علوم خارج می‌داند؛ زیرا با از بین رفتن مصنوع خاص، دالی بر صانع وجود ندارد. وی در عین حال، دومی را معطی یقین دائمی می‌داند و برهان آن را لمّی قلمداد می‌کند. شیخ علم به صانع از راه علم به مصنوع را مانند این نمونه از استدلال می‌داند: «کل جسم مؤلف من هیولی و صورة، و کل مؤلف فله مؤلف؛ فکل جسم فله مؤلف». وی می‌گوید: حدّ اکبر «له مؤلف» است، نه خصوص «مؤلف»، و روشن است که این مرکّب (له مؤلف) علت حدّ اوسط (مؤلف) نیست و حدّ اوسط معلول «له مؤلف» نبوده،

هرچند معلول «مؤلف» است. بنابراین، استدلال مزبور از نوع دلیل نیست تا یقین آور نباشد. شیخ رئیس می‌گوید: اشکالی ندارد که حدّ اکبر مرکّب باشد؛ مثلاً، «له مؤلف» و جزئی از آن «مؤلف» علت اوسط باشد و اوسط خود علت اکبر مرکّب باشد. از نظر شیخ رئیس، برهان مزبور از نوع لمّی است؛ زیرا «له مؤلف» معلول «مؤلف» است؛ زیرا اکبر چه لازم اوسط باشد و چه مقوم آن، صدق اکبر بر اصغر توسط اوسط است. پس اکبر در نفس وجود و واقع، اولاً برای اوسط است و پس از آن و به واسطه آن، برای هر چیزی تحت اوسط است. از این رو، برهان از نوع لمّی است. (۲۳) محقق طوسی در شرح الاشارات نیز به صراحت، این دسته برهان‌ها را لمّی دانسته است. (۲۴)

اتّی بودن علم به صانع از راه مصنوع نزد صدرالمتألّهین

صدرالمتألّهین در تعلیقه بر حکمة الاشراق، برهان را به «لم» و «ان» و «ان» را به «دلیل» و «انّ مطلق» تقسیم می‌کند و در خصوص برهان «انّ مطلق» می‌نویسد: «انّ مطلق» آن است که حدّ وسط و اکبر در آن متضایفین، یا دو معلول علت ثالث باشند، و به این مثال متمسک می‌شود: «العالم مؤلف، و کل مؤلف ذو مؤلف؛ فالعالم ذو مؤلف». روشن است که این برهان با برهان شیخ رئیس تفاوتی ندارد. شیخ رئیس اصغر را «جسم» قرار داد، ولی صدرالمتألّهین به جای آن، «عالم» را ذکر کرده و کبرا در هر دو استدلال یکی است؛ زیرا اکبر «له مؤلف» در بیان شیخ رئیس و «ذو مؤلف» در بیان صدرالمتألّهین هم معنا هستند. اما شیخ رئیس این برهان را «لمّی» می‌خواند، در حالی که صدرالمتألّهین این برهان را از نوع «انّ مطلق» می‌داند؛ زیرا از نظر او، اکبر «ذو مؤلف» و اوسط «مؤلف» معلول «مؤلف» هستند. (۲۵)

صدرالمتألّهین پس از تقسیم برهان به «لم» و «انّ مطلق» و «دلیل» و ارائه استدلال مزبور به عنوان برهان «انّ مطلق»، پنج اشکال بر تقسیم برهان به «لم» و «ان» و «دلیل» مطرح می‌کند و بدان‌ها پاسخ می‌دهد که سه اشکال و پاسخ آن به بحث حاضر مربوط است که عبارتند از:

اول، دلیل را نباید از اقسام برهان قرار داد؛ زیرا دلیل استدلال از معلول به علت بوده معطی یقین نیست.

دوم، قاعده «ذوات الاسباب» هرگونه برهانی را که حدّ وسط آن علت نتیجه نباشد، منع می‌کند. از این رو، چگونه می‌توان استدلالی را که حدّ وسطش معلول برای نسبت اکبر به اصغر است، برهان قرار داد؟

سوم، با توجه به قاعده «ذوات الاسباب»، نمی‌توان برای واجب‌الوجود برهان اقامه کرد؛ زیرا واجب بسیط است و علت ندارد، در حالی که براهین قطعی بر وجود واجب داریم.

صدرالمتألهین در مقام پاسخ به اشکال اول (حدّ وسطی که معلول است نمی‌تواند علت نتیجه باشد - چراکه استدلال از نوع دلیل بوده و معطی یقین نیست) می‌گوید: علت دو اعتبار دارد: یکی اعتبار ذات علت به خودی خود بدون اینکه آن را با معلولش بسنجیم، و دیگری اعتبار نسبت آن با معلولش. علت به اعتبار اول علت است، ولی به اعتبار دوم معلول معلول خود است. بنابراین، اگر حدّ وسط در نفس الامر معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، در این صورت، برای اثبات وجود نفسی اکبر دلیل است و اعتبار منطقی ندارد؛ مانند «هذا الخشب محترق، و کل محترق مسّته النار؛ هذا الخشب مسّته النار.» در این استدلال، از راه احتراق چوب، مماس شدن آتش با چوب را نتیجه می‌گیریم و این نوع استدلال از نوع دلیل غیر معتبر است. به همین دلیل، با این استدلال، وجود آتش مماس با چوب، که وجود نفسی آتش است، واقعاً معلوم نمی‌شود. اما همین حدّ وسط برای اثبت اکبر برای اصغر، برهان است و یقین آور؛ مانند «هذا الخشب محترق، و کل محترق فله محرّق؛ هذا الخشب له محرّق.» از نظر صدرالمتألهین، آتشی که سبب احتراق چوب است دو وجود دارد: یکی نفسی و دیگری وجود غیری. وجود ذاتی و نفسی آتش هر گاه با چوب مماس شود چوب را می‌سوزاند، اما آتش وجود لغیره هم برای چوب دارد که این وجود لغیره آتش واقعاً متحد با چوب است و از این رو، چوب وصف احتراق دارد و اگر احتراق از ناحیه آتش آمده باشد وصف احتراق در واقع همان وجود لغیره آتش است. اما این وجود لغیره

آتش، که با چوب متحد است، بیان‌کننده وجود لئفسه آتش نیست. بدین‌روی، از احتراق چوب نمی‌توان ذات آتش و وجود لئفسه آن را نتیجه گرفت، بلکه آنچه نتیجه می‌شود وجود لغیره است که عین احتراق چوب است و این وجود لغیره معنای عامی است که ممکن است بر آتش تطبیق شود یا بر چیز دیگری که مانند آتش علت احتراق است.

بنابراین، از نظر صدرالمتألهین، هرگاه حدّ وسط معلول بوده و حدّ اکبر وجود لئفسه باشد، استدلال از نوع دلیل غیر معتبر است، نه برهان؛ و اگر حدّ اکبر وجود لغیره علت باشد - که ممکن است معنای عامی باشد - از آن ذات علت کشف نمی‌شود؛ ولی وجود لغیره علت معلوم می‌شود و این استدلال از نوع برهان است.

صدرالمتألهین با تحلیل مذکور، به پاسخ شبهه دوم هم می‌پردازد. از نظر او، بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، در جایی که بین اکبر و اوسط رابطه علیت باشد حدّ وسط باید علت باشد، و در برهان‌هایی که حدّ وسط معلول ذات اکبر است علت باید وجود لغیره اکبر یا به تعبیر دیگر، علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد و در برهان لم، باید علت وجود لئفسه اکبر باشد. بنابراین، از نظر او، قاعده «ذوات الاسباب» نافی هر دلیلی که در آن حدّ وسط معلول ذات اکبر است نبوده، بلکه نافی خصوص آن نوع دلیلی است که حدّ وسط معلول ثبوت الاکبر للاصغر است. اما اگر دلیل از این نوع باشد که حدّ وسط معلول ذات اکبر و علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد - هرچند برهان از نوع دلیل است - یقین‌آور بوده و قاعده «ذوات الاسباب» مانع آن نیست.

صدرالمتألهین در مقام پاسخ به اشکال سوم، با توجه به قاعده «ذوات الاسباب» می‌پذیرد که واقعاً برای ذات واجب‌الوجود برهان ممکن نیست؛ زیرا طبق قاعده «ذوات الاسباب»، واجب‌الوجود دارای سبب نیست. پس برهان حقیقی برای او ممکن نیست. اما در عین حال، تأکید می‌کند که برای ذات واجب برهانی شبیه برهان لمّی وجود دارد. صدرالمتألهین می‌گوید: ذات واجب اقدم از هر چیزی است و از این‌رو، واقعاً نمی‌توان برای ذات آن برهان اقامه کرد. اما او دارای وصف نسبی «صانع عالم بودن» است و این وصف دارای حدّ وسطی است که با آن

می‌توان صانع بودنش را اثبات کرد و بدین سان، چنین برهانی تشکیل می‌شود: «العالم مصنوع، و کل مصنوع له صانع؛ فالعالم له صانع.» این برهان بالذات اثبات صانع برای عالم است، نه اثبات ذات صانع و واجب‌الوجود. و اگر وجود صانع برای عالم ثابت شد، که صانعیت نوعی وجود لغیره برای عالم است، وجود صانع فی نفسه و ذات صانع هم معلوم می‌شود. بدین سان، علم یقینی اولی به وجود فی نفسه صانع حاصل می‌گردد؛ زیرا هر وجود لغیره بالضروره و به طور اولی، متقاضی وجود لِنفسه آن است.

صدرالمتألهین می‌گوید: بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، علوم یقینی ما علی سبیل منع الخلو، یا باید مبرهن به حدّ وسطی باشد که علت نفس الامری نتیجه است، و یا باید بین بنفسه و بدیهی اولی باشد. در علم ما به واجب، هر دو ویژگی جمع شده است؛ زیرا واجب به عنوان صانع عالم، از راه حدّ وسط مبرهن شده و این برهان شبیه لم است و ذات صانع و وجود لِنفسه آن پس از برهان بر صانعیت او، به صورت اولی معلوم ماست. بنابراین، نسبت به واجب دو نوع علم داریم: یکی علم به صانعیت او که مبرهن است، و دیگری علم به ذات او که به صورت ضروری و اولی معلوم است. پس علم به ذات صانع با برهان معلوم نشده و این همان است که گفته‌اند: واجب‌الوجود برهان ندارد، بلکه واجب تعالی برهان برای هر چیزی است. اما به دلیل آنکه برهان بر وجود صانع عالم زمینه‌ساز علم اولی به ذات صانع شده است، می‌توان گفت: بر ذات صانع بالعرض برهان اقامه شده است. (۲۶)

بازخوانی نظریه صدرالمتألهین

دیدیم که از نظر ابن‌سینا و محقق طوسی، علم به صانع از طریق علم به مصنوع، برهان لمی است، در حالی که از نظر صدرالمتألهین، این برهان هرگز لمی نخواهد بود، بلکه برهانی ائی و آن هم از نوع دلیل و یقین‌آور است. پس برهان «وجوب و امکان» از نظر شیخ‌الرئیس، برهانی لمی است، و از نظر صدرالمتألهین، دلیل معتبر. آیا جمع بین این دو قول ممکن است؟ چرا در مورد یک

استدلال، دو نظریه متفاوت ابراز شده است؟

برای رسیدن به پاسخ، لازم است تقسیم برهان به «لم» و «ان» و انواع آن را - که قبلاً آورده ایم - بازخوانی کنیم. روشن است که در هر برهانی، حدّ وسط باید علت تصدیق به نتیجه باشد، وگرنه اساساً برهانی وجود ندارد تا آن را به لمّی و انّی تقسیم کنیم. عموم منطق دانان تحت تأثیر ابن سینا در تقسیم برهان به «لم» و «ان» گفته‌اند: هرگاه حدّ وسط علاوه بر آنکه علت تصدیق و علت اعتقاد به وجود اکبر برای اصغر است، علت نفس الامری ثبوت اکبر برای اصغر هم باشد، برهان از نوع «لم» است؛ اما اگر حدّ وسط صرفاً علت اعتقاد به ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان «ان» است.

بیشتر منطق دانان به تبع شیخ الرئیس، با صراحت تمام، می‌گویند: در برهان لمّی لازم نیست حدّ وسط علت ثبوت ذات اکبر باشد، هرچند حدّ وسطی که علت ثبوت ذات اکبر باشد نیز نوعی برهان لمّی است، بلکه معیار لمّیت برهان این است که حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ یعنی حدّ وسط علت وجود لغيره اکبر باشد، خواه علت وجود لفسه اکبر باشد یا نباشد. طبق این بیان، برهان لمّی سه دسته می‌شود:

۱. حدّ وسط، هم علت ثبوت اکبر برای اصغر و هم علت ذات اکبر است.

۲. حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر و معلول ذات اکبر است.

۳. حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر و معلول ذات اصغر است.

شیخ الرئیس تأکید می‌کند که تنها نوع اول برهان لمّی نیست و اصرار می‌ورزد که فرق است بین ثبوت الاکبر للاصغر که معیار لمّیت است و بین ثبوت ذات اکبر. اگر معیار ثبوت ذات اکبر باشد تنها نوع اول برهان لمّی است و دو نوع دیگر از برهان غیر لمّی می‌باشند.

از سوی دیگر، برهان انّی نیز دارای اقسامی است:

۱. حدّ وسط اثبات اکبر برای اصغر است و آن و اکبر هر دو معلول امر ثالثی هستند.

۲. حدّ وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن و اکبر دو امر متضایف هستند.

۳. حدّ وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن با اکبر متلازم هستند، بدون اینکه بینشان تضایف باشد، یا هر دو معلول علت سومی باشند.

۴. حدّ وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. قسم اخیر «دلیل» و سه قسم دیگر «انّ مطلق» نامیده می‌شود. (۲۷)

اما مشکل بغرنجی که در این تقسیم وجود دارد این است که فلاسفه و منطق‌دانان از یک سو، تصریح می‌کنند که برهان قیاسی است دارای مقدمات یقینی و نتیجه یقینی می‌دهد، و از سوی دیگر، تصریح می‌کنند: «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و از این رو، استدلال از راه معلول به علت برهان نیست. آنان همچنین برهان انّی را به «انّی مطلق» و «دلیل» تقسیم می‌کنند. حال چگونه دلیل، که اثبات علت از راه معلول آن است، با تعریف برهان و با قاعده «ذوات الاسباب» سازگاری دارد؟ و چگونه می‌توان دلیل را از اقسام برهان به حساب آورد؟ بنابراین، نباید گفت: برهان یا لم است یا انّ مطلق و یا دلیل؛ زیرا دلیل اصلاً برهان و یقین آور نیست.

تنها توجیهی که آورده‌اند این است که دلیل در صورت منحصر بودن علت آن، برهان است. (۲۸) چنان‌که روشن است، این توجیه کافی نیست که دلیل را، که سیر از معلول به علت است، برهان بدانیم؛ زیرا آنچه یقین آور است یک مقدمه اضافی است و آن اینکه این معلول علت انحصاری دارد و علت آن فلان است، وگرنه علم به معلول به تنهایی برای علم به علت خاص کافی نیست. و روشن است که هرگاه استدلال با مقدمه دیگری نتیجه دهد، در این صورت، اقتران مقدمات اصلی صرف نظر از آن مقدمه دیگر قیاس نخواهد بود. از این رو، منطق‌دانان قضایای ذیل را «قیاس» نمی‌دانند: «ج مساوی ب است، و ب مساوی الف است؛ پس ج مساوی الف» است؛ زیرا نتیجه بالذات از مقدمات به دست نمی‌آید.

البته توجیه دیگری هم می‌توان کرد که چرا دلیل را جزو اقسام برهان قرار داده‌اند و آن اینکه دلیل گاهی معطی یقین موقت خواهد بود. روشن است که این توجیه هم اتقان لازم را ندارد؛ زیرا از نظر منطق‌دانان، مقدمات برهان باید یقینی دائمی باشد.

اما صدرالمتألهین تقسیم برهان به لم و إن را بر اساس معیار پیش گفته پذیرفته است؛ زیرا با معیار بالا، دلیل را نمی توان در شمار برهان آورد؛ چراکه دلیل اصلاً یقین تولید نمی کند تا برهان تلقی گردد. از این رو، صدرالمتألهین در تعلیقه بر حکمة الاشراق، به معیار دیگری از تقسیم روی آورده است که به نظر می رسد تحت تأثیر بهمنیار در التحصیل^(۲۹) این تقسیم را پذیرفته است. صدرالمتألهین تأکید می ورزد که برهان باید نتیجه یقینی بدهد و بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، حدّ وسط - در جایی که بین اکبر و اوسط علت برقرار است - باید علت باشد. اگر حدّ وسط استدلال در این مورد علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد اصلاً برهانی تشکیل نشده است. اما برای لمّی و ائی بودن برهان، معیار بهمنیار را مطرح می کند. از نظر بهمنیار، هرگاه حدّ وسط علت نفس الامری وجود اکبر فی نفسه و علت اعتقاد به ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان لمّی است و در غیر این صورت، ائی.^(۳۰) بدین روی، از نظر صدرالمتألهین، هرگاه حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد ولی علت ثبوت اکبر فی نفسه نباشد، برهان لمّی نخواهد بود. بنابراین، از نظر صدرالمتألهین، در میان هفت قسم از اقسام یاد شده، قسم هفتم اصلاً برهان نیست و داخل در اقسام برهان قرار نمی گیرد و تنها قسم اول برهان «لم» است و مابقی از نوع برهان «ان» خواهند بود.

صدرالمتألهین مانند بهمنیار تصریح می کند که هرگاه حدّ وسط علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد و در عین حال، معلول ذات اکبر باشد، برهان لم نیست، در حالی که شیخ الرئیس و تابعان او این نوع استدلال را هم برهان لمّی می دانند. اما در همین باره، صدرالمتألهین از بهمنیار هم جدا می شود و معتقد است: این نوع استدلال دلیل است؛ زیرا حدّ وسط معلول وجود نفسی اکبر است، در حالی که تفسیر بهمنیار از دلیل، مانند سایر منطق دانان است و او این نوع استدلال را برهان ائی مطلق می داند.^(۳۱) از نظر صدرالمتألهین، این نوع دلیل با آنکه سیر از معلول به علت است یقین آور است؛ زیرا هرچند حدّ وسط معلول ذات اکبر است ولی نسبت به ثبوت الاکبر للاصغر علت است و معیار اینکه استدلال مفید یقین باشد این است که حدّ وسط علت ثبوت

الاکبر للاصغر باشد. به تعبیر دیگر، معیار مفید یقین بودن این است که حدّ وسط علت ثبوت غیرِ اکبر باشد. (۳۲)

بنابراین، برهان از راه مصنوع بر صانع طبق معیار ابن‌سینا و تابعان او، لمّی است و طبق معیار بهمنیار و ملّاصدرا، ائی؛ با این تفاوت که از نظر بهمنیار، ائی مطلق است و از نظر صدرالمتألّهین، از نوع دلیل است؛ زیرا «دلیل» در اصطلاح صدرالمتألّهین، معنای عامی دارد. از نظر وی، «دلیل» آن است که حدّ وسطش معلول ذات اکبر باشد، خواه علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد یا معلول ثبوت اکبر برای اصغر، در حالی که «دلیل» در اصطلاح ابن‌سینا و بهمنیار، آن است که حدّ وسط تنها معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد. پس به هر حال، اثبات صانع از راه وجود مصنوع، یقین‌آور است، خواه آن را برهان «لمّی» بنامیم یا «ائی مطلق» یا ائی از نوع «دلیل» به معنای پیش‌گفته.

بنابراین، بر صدرالمتألّهین نمی‌توان اشکال کرد که چرا دلیل را برهان دانسته است؛ زیرا او هر دلیلی را برهان نمی‌داند، بلکه دلیلی را برهان می‌خواند که حدّ وسط آن معلول ثبوت اکبر فی نفسه و علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد که این نوع دلیل از نظر دیگر منطق‌دانان مشهور، از نوع «اِنَّ مطلق» است. اما دلیلی که مشهور منطق‌دانان آن را «دلیل» می‌نامند، که در آن حدّ وسط، هم معلول ذات اکبر است و هم معلول ثبوت الاکبر للاصغر، از نظر صدرالمتألّهین، برهان نیست.

نتیجه‌گیری

از نظر منطقی، می‌توان برای واجب، برهان «وجوب و امکان» اقامه کرد و نتیجه آن یقین دائم است، نه یقین موقت. اما آیا می‌توان چنین برهانی را برهان «لم» یا «اِنَّ مطلق» یا «دلیل معتبر» - طبق اصطلاح صدرالمتألّهین نامید؟ بر اساس معیارهای گوناگون، در تقسیم برهان، اختلاف‌هایی وجود دارد.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن کمونه، التفتیحات فی شرح التلویحات، تصحیح سیدالحسین موسوی، پایان‌نامه دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴ / ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۱۳۲.
- ۲- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقیق ابوالعلاء عقیفی (قم، منشورات مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴)، ص ۷۸-۷۹ / جمال‌الدین حسن حلّی، الجوهر النضید (قم، بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۲۰۲-۲۰۳. این معیار را منطق دانان عموماً به تبع شیخ‌الرئیس، برای تقسیم برهان به «لم» و «إن» پذیرفته‌اند. در ادامه بحث، به رأی بهمینار و صدرالمتألهین، که از این معیار عدول کرده‌اند، اشاره خواهیم کرد.
- ۳- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۶.
- ۴- مطرح کردن این احتمال از این جهت است که در ادامه بحث خواهیم دید که برهان وجوب و امکان از نظر ابن سینا و تابعان او، از نوع برهان لمّی است. از این رو، بعید نیست برهان صدیقین و برهان وجودی نیز از نوع برهان لمّی باشد.
- ۵- برای توضیح و تبیین اشکال اول و پاسخ آن، ر.ک. عسکری سلیمانی‌امیری، «امکان یا امتناع برهان لمّی و اثبی بر وجود خدای متعالی»، قیسات ۴۱ (پاییز ۱۳۸۵)، ص ۳۵-۵۷.
- ۶- ر.ک. ملأصدرا، تعلیقات بر حکمة الاشراق، ص ۱۳۰.
- ۷- همان، ص ۱۳۰.
- ۸- همان، ص ۱۳۰.
- ۹- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۸۵-۸۶.
- ۱۰- محمدبن محمد طوسی، اساس الاقتباس، ج چهارم، تصحیح مدرّس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، ص ۳۶۱.
- ۱۱- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۸۵-۸۶.
- ۱۲- محمدبن محمد طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۶۱-۳۶۶ / جمال‌الدین حسن حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۰۳-۲۰۴.
- ۱۳- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۹۳-۹۴.
- ۱۴- محقق طوسی از این تعبیر استفاده کرده است: «کل قضیة تنضمّن اجزائها علیة الحکم فهی اولیة لایتوقف العقل فیها إلا علی تصور الاجزاء» (جمال‌الدین حسن حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۰۳).
- ۱۵- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۹۵.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- شیخ‌الرئیس در فصل هشتم برهان شفاء (ص ۸۰) برای برهان‌های اثبی مطلق به علم به یکی از معلول‌ها برای رسیدن به معلول دوم مثال می‌زند، در حالی که علم به معلول دوم از راه علم به معلول اول ترکیبی از دلیل و لم است؛ زیرا از راه علم به معلول اول، علم به علت آن حاصل می‌شود و از راه علم به علت، علم به معلول دوم حاصل می‌گردد. در نتیجه، برهان «انّ مطلق» اعتبار یقینی ندارد؛ زیرا نتیجه تابع احس مقدمات است و سیر از معلول به علت یقین‌آور نیست. بنابراین، آن نوع انّ مطلق مفید یقین خواهد بود که در آن، دو ملازم از حیث

- تلازم، معلول علت ثالث نباشند و علم به ملازم دیگر از راه علت نباشد.
- ۱۸- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۸۶.
- ۱۹- سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعة (قم، نشر کتاب، ۱۳۶۲)، ص ۳۸.
- ۲۰- «فالبراهین المستعملة فیها ليست ببراهین لمیة و أما برهان الآن فقد تحقق فی کتاب البرهان من المنطق أنّ السلوک من المعلول الی العلة لا یفید یقیناً فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا برهان الآن الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامة فیسلك فیہ من أحد المتلازمین العامین الی الآخر.» (سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۶).
- ۲۱- «فقد تحصل من هذا أنّ الآن قد یعطى فی مواضع یقیناً دائماً و أمّا فیما له سبب فلا یعطى یقین الدائم بل فیما لاسبب له.» (ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۸۷).
- ۲۲- همان، ص ۹۱.
- ۲۳- همان، ص ۸۷-۸۸.
- ۲۴- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح محمدبن محمد طوسی (بی جا، نشر کتاب، ۱۴۰۳)، ص ۳۰۸.
- ۲۵- مآخذ، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، ص ۱۳۰.
- ۲۶- همان، ص ۱۳۰-۱۳۱.
- ۲۷- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۷۸-۷۹ / ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح، ص ۳۰۶-۳۰۸ / جمال الدین حسن حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۰۲-۲۰۳.
- ۲۸- محمدتقی مصباح، تعلیقة علی نهاية الحکمة (قم، مؤسسة فی طریق الحق، ۱۴۰۵)، ص ۱۴.
- ۲۹- بهمنیار، التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، ج دوم (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲۲۷-۲۲۹.
- ۳۰- همان، ص ۲۲۷.
- ۳۱- همان، ص ۲۲۸.
- ۳۲- مآخذ، تعلیقات بر حکمة الاشراق، ص ۱۳۰-۱۳۱.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح محمدبن محمد طوسی، بی جا، نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- _____، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقیق ابوالعلاء عقیقی، قم، منشورات مکتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- ابن کمونه، التثقیحات فی شرح التلویحات، تصحیح سیدالحسین موسوی، تهران، پایان نامه دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- بهمنیار، التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- حلّی، جمال الدین حسن، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، رسائل سبعة، قم، نشر کتاب، ۱۳۶۲.
- _____، نهاية الحکمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- طوسی، محمدبن محمد، اساس الاقتباس، ج چهارم، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- مصباح، محمدتقی، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، مؤسسة فی طریق الحق، ۱۴۰۵.
- مآخذ (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، بی تا.